

نظر اجمالی به سیر فلسفه در عالم اسلامی و در ایران



نام و آثار ملاصدر را، نزد اهل فلسفه در سیصد سال اخیر احترام و اعتبار فوق العاده داشته است. البته معدودی از استادان فلسفه، راه این فیلسوف بزرگ را نپسندیده و از او پیروی نکرده اند و چنان که می دانیم شاگرد بزرگ او فیاض لاهیجی در مواردی که میان ملاصدر او ابن سینا اختلاف بود، احیاناً جانب ابن سینا را می گرفت و استادان دیگری مانند ملار جمیلی تبریزی با بعضی آراء صدرالدین شیرازی مخالف بودند. یکی دو استاد متأخر فلسفه اسلامی، مثل میرزا ابوالحسن جلوه و علامه مازندرانی نیز در صدر در آراء (اگر نگوئیم نفی مقام بزرگ او در فلسفه) او بر آمدند و حتی جلوه کتابی به نام سرقات صدر نوشت. بعضی از علمای ظاهری مخالف با فلسفه نیز با صدر مخالفت کردند. مع هذا تاریخ چهار صد سال اخیر فلسفه اسلامی، به طور کلی از اثر روح فلسفه صدرایی برکنار نمانده است؛ حتی لاهیجی که در ظاهر به ابن سینا و میرداماد نزدیک تر است، افکار و آراء او جان و روح صدرایی دارد.

این نفوذ و تأثیر از کجا بود و چرا ملاصدر را به این مرتبه و مقام نائل شد؟ فلسفه اسلامی بر خلاف آنچه بعضی از اهل فضل پنداشته اند و می پندارند، مجموعه آراء چند فیلسوف که بر حسب اتفاق یا از روی ذوق و تفنن به فلسفه رو کرده باشند، نیست. فلسفه اسلامی یک تمامیت واحد است که در طی تاریخ هزار ساله صورت و تعین خاص پیدا کرده است. به عبارت دیگر، فلسفه امری متعلق به روان شناسی و نفسانیات اشخاص نیست؛ بلکه در وقت تفکر پدید آمده و بسط یافته است. وحدت فلسفه را در تاریخ بسط آن باید دید و شناخت.

می گویند فلسفه اسلامی اخذ و اقتباس و گزینشی از آراء استادان یونانی است. این سخن در حد خود راست است؛ نه فقط فیلسوفان اسلامی بلکه همه فلاسفه از دو هزار و پانصد سال پیش تا کنون شاگردان افلاطون و ارسطو هستند. تاریخ فلسفه اسلامی گرچه از ریشه تفکر یونانی روئید اما این ریشه در زمین عالم اسلام جا گرفت و فلسفه اسلامی در هماهنگی و همخوانی با نظام عالم بسط و گسترش یافت. این فلسفه اصولی متفاوت با فلسفه یونانی دارد و این اصول را فلاسفه اسلامی و در صدر آنان فارابی یافته و پرمبنای آن فلسفه اسلامی را تأسیس کرده اند.

البته مراد این نیست که فلسفه چیزی نظیر او دسیسه هگل بود که ناگهان ظاهر شد و به استقلال، راه بسط را پیمود، زیرا فلسفه اسلامی می بایست در عالم اسلامی جایی برای خود بیابد؛ بسط فلسفه اسلامی نیز از طریق احراز جایگاه و شأنی در این عالم بود. در هزار سال اخیر تاریخ اسلام، تنها فلسفه، طریق و وصول به حقیقت

با همه کوششی که همکاران گرامی برای انتشار به موقع نامه فرهنگ انجام دادند متأسفانه انتشار آن تاکنون به تعویق افتاد. اینک شماره «فلسفه اسلامی» که می‌بایست همزمان با برگزاری کنگره ملاصدرا منتشر شود در دست شماست، شماره‌های بعد نیز که متضمن مباحث «فرهنگ و سیاست» و «فرهنگ و زبان» است به زودی چاپ خواهد شد.

سردبیر



نیوده است بلکه کلام و عرفان هم با حکمت مشاء و حکمت اشراق راه‌های وصول به حقیقت بوده‌اند. اینها در آغاز با هم موافق و یگانه نبوده‌اند؛ اما به تدریج چندان به هم نزدیک شده‌اند که همه در یکی جمع شده است. ملاصدرا که در پی فارابی و ابن سینا و غزالی و فخر رازی و سهروردی و نصیرالدین طوسی، و بالاخره میرداماد آمده بود، در مقام و جایگاهی قرار گرفت که همه راه‌های چهارگانه تحقیق به آنجا ختم می‌شد.

بر خلاف آنچه بسیار گفته‌اند و کمتر درباره آن اندیشیده‌اند، فلسفه اسلامی با نقادی‌های غزالی به پایان نرسید. شاید اصلاً بتوان پذیرفت که دوره حکمت مشاء با این نقدها تمام شد. اما این پایان، پایان فلسفه اسلامی نبود؛ تا این اواخر مورخان فلسفه اسلامی (شاید به استثنای هانری گربن) که معمولاً شوق شناس بودند، پنداشته‌اند که فلسفه اسلامی با حمله‌های غزالی از پا درآمده است. اما این قول بسیار عجیب است و عجیب‌تر اینکه تقریباً در همه جا مقبول افتاده است.

این قول اگر وجهی داشته باشد، آن وجه با شناخت ماهیت شوق شناسی معلوم و روشن می‌شود و الاً قاعده‌کسی که بایش شوق شناسی آشنا نیست، باید متعجب شود که چگونه یک مورخ فلسفه اسلامی با اینکه می‌بیند و می‌داند که بعد از غزالی، سهروردی آمده و نصیرالدین طوسی به بحث با فخر رازی برخاسته است و بعد از این هانری امثال صدرالدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی و میرداماد استرآبادی و ملاصدرا آمده‌اند، چگونه کار فلسفه را بر اثر انتشار کتاب تهافت الفلاسفه تمام شده یافته است. و مگر فلسفه با نقد و نقادی از میان می‌رود. فلسفه با نقادی جان می‌گیرد؛ چنان‌که اگر درست تأمل کنیم غزالی با نقادی‌های خود اهل فلسفه و صاحب نظران را به تأمل واداشته و به ایشان نشان داده است که فلسفه برای اینکه در عالم اسلامی صاحب جایگاه شایسته باشد و لایق احراز صفت اسلامی شود (من فعلاً در اینکه آیا فلسفه دینی ممکن است یا ممکن نیست و اگر ممکن است چه معنایی دارد بحث نمی‌کنم) چه دشواری‌ها دارد.

فیلسوفان شرق عالم اسلام به جای پاسخ‌گویی به غزالی و معارضه با او به مشکل‌ها و اشکال‌ها اندیشیدند و شاید به همین جهت بود که در این منطقه هیچ فیلسوفی به اعتراض و اشکال‌های غزالی پاسخ مستقیم نداد. اما در مغرب اسلامی این روش‌کنایی به نام تهافت‌التهافه در در کتاب تهافت الفلاسفه غزالی نوشت. کتاب ابن رشد در حد خود اهمیت دارد، اما این کتاب را فلاسفه عالم اسلام نخواندند و به این جهت نمی‌توان گفت که در زنده نگاه داشتن فلسفه اسلامی اثری داشته است. این کتاب نه فقط در دوام و نحوه سیر فلسفه اسلامی اثری نداشت، بلکه در عداد آخرین آثار فلسفی در مغرب عالم اسلام بود.

اگر مقصود کسانی که گفته‌اند بعد از غزالی فلسفه اسلامی لطمه کلی دید و دیگر نتوانست قدم‌هلم کند، این



باشد که در مقابله با غزالی چراغ اندیشه ابن رشد کورسویی زد و خاموش شد، سخنشان درست است. نکته دیگری که کمتر به آن توجه کرده اند، این است که غزالی به فارابی و ابن سینا اعتراض کرده بود. اما ابن رشد به اعتراض هایی که غزالی به دو فیلسوف بزرگ سلف داشت پاسخ نگفت بلکه او هم بانفی صبغة اسلامی فلسفه آن دو بزرگ، در کشف ارسطوی واقعی کوشید و سعی کرد فلسفه را به اصل یونانی بازگرداند. او حتی فلسفه اسلامی را امری بی وجه خواند (مطلبی که اکنون در کلیت آن می تواند بسیار مهم تلقی شود) ولی نظر او در نزد فلاسفه بعد از او مورد استقبال و توجه قرار نگرفت (هر چند که باید به تأثیر ابن رشد در ابن خلدون اندیشید و در باب این تأثیر تحقیق کرد). حتی قرون وسطی نیز نتوانست فلسفه ابن رشد، یعنی فلسفه اسلامی بازگشته به صورت یونانی را تحمل کند و دیدیم که بر سر بزرگ ترین نماینده فلسفه ابن رشدی، یعنی سیزردو برابان چه آمد.

اگر بخواهیم مسئله غزالی و ابن رشد را درست مطرح کنیم، شاید بتوانیم بگوییم که این دو، مظاهر دو مرحله بحرانی در تفکر فلسفی عالم اسلامند. تفاوت غزالی و ابن رشد در این بود که غزالی بیشتر به تاریخ اسلام تعلق داشت و ابن رشد بیشتر فیلسوف بود و به فلسفه انتساب داشت. اهل فلسفه نیز از کاری که غزالی کردراضی نبودند، اما به عکس العمل ابن رشد و قعی ننهادند و در صدد پاسخگویی بر نیامدند بلکه گفتند غزالی ظاهر فلسفه فارابی و ابن سینا را دیده و با نظر به ظاهر حکم کرده است. آنها کوشیدند که باطن و ظاهر را هماهنگ سازند.

البته اکنون در عصر ما، قضیه صورت دیگری پیدا کرده است. امروز کسانی ابن رشد را مثال عقلانیت عالم اسلام می دانند و او را فیلسوفی که پیش از دیگران به آینده نظر داشته است می شناسند (چنان که این سخن را قبلاً در مورد ابن خلدون هم گفته بودند و باز هم می گویند). این سخن که فلسفه ارسطو را با مطالب دینی و کلامی نباید آمیخت در حد خود درست و موجه است و مخصوصاً گوش های عصر ما بیشتر مستعد شنیدن آن است و اگر بعضی از درس خواندگان و صاحب نظران مسلمان نیز این سخن را بپذیرند و حتی ابن رشد را اسوه خود در بحث و تحقیق قرار دهند، وجهی برای آن می توان تصور کرد؛ اما اگر این تلقی زد و تریا لا اقل از زمانی که ار نست زان کتاب مهم خود را در باب ابن رشد نوشت، پدید آمده بود، شاید منشأ تحوّل در تفکر مسلمانان می شد، اما به نظر می رسد که صاحب نظران مسلمان قدری دیر این رشد را کشف کرده اند.

اکنون که حیث عقلی و عقلانیت غربی در صدد جستجوی بنیادهای خود بر آمده است، رجوع به عقلانیتی که گمان می کنند به عقلانیت غربی جدید شباهت دارد، گره از کار فرو بسته تفکر مسلمانان نمی گشاید. ابن رشد حق داشت که فلسفه را نباید با مطالب دین در آمیخت؛ اما کار فارابی و ابن سینا و رای خلط مطالب دینی و فلسفی بود. ابن رشد حقیقت کار این دو بزرگ را شناخت و به این جهت از مسیر تاریخی که آنان آغاز کرده بودند دور افتاد. مع ذلک در جهت پژوهش و تتبع به کار بزرگی دست زد که سن توماس اکوینزی با سعی و جهد بسیار خود نتوانست و نمی توانست در آن کار موفق شود. ابن رشد کوشید تا ارسطوی حقیقی را از رای تفسیرها و شرحها (و به نظر کسانی تحریفها) باز شناسد، اما چه کنیم که اهل نظر در صدد تحقیق بودند و کاری به تتبع و شناخت ارسطوی واقعی نداشتند. ابن رشد به ارسطو بازگشت و شاید جز این کار که در حد خود بزرگ است گام مهمی در وسط فلسفه اسلامی بر نداشت. او کار فارابی و ابن سینا را انحراف از فلسفه حقیقی دانست. البته این هم در حد خود مهم است که کسی در نزاع میان ارسطو و ابن سینا جانب یکی را بگیرد. اما فلسفه با ارسطو تمام نشده است و تفکر فلسفی را هم با تتبع تاریخی اشتباه نباید کرد.



مختصر آنکه این رشد توجه نکرده است که جمع علم کلام و فلسفه (که البته در این جمع فلسفه غلبه داشت) مرحله‌ای از تاریخ فلسفه اسلامی است و نه اشتباه و خلطی که یک شخص یا چند شخص مرتکب شده باشند. اکنون که ما اطلاعات تاریخی بیشتری داریم و می‌توانیم مستقیماً به آثار افلاطون و ارسطو رجوع کنیم و مخصوصاً در آمیختن دین و کلام و فلسفه را موجه نمی‌دانیم، این رشد در نظرمان بزرگ‌تر یا لااقل امروزی‌تر می‌نماید. در این باب چون و چراهای بسیار می‌توان کرد و از جمله می‌توان گفت که اگر صاحب نظری در زمان خود سخنگوی زمان نبوده است، بعدها هم آموزگار تفکر نمی‌شود. این رشد تا وقتی که ارنست رنان کتاب مهمی درباره‌اش نوشت، چندان مورد توجه نبود و چون کتاب‌های او را نیز سوزانده بودند (اصل عربی بسیاری از آثار این رشد از میان رفته و ترجمه‌عربی آنها موجود است) دسترسی به آراء و اقوال او به آسانی میسر نمی‌شد. اما اهل طلب داوطلب کار دشوارند و اگر طالب آثار این رشد بودند آن آثار را می‌یافتند. به این جهت گمان می‌کنم این فیلسوف در تاریخ فلسفه اسلامی و به طور کلی در تاریخ فلسفه چندان طالب نداشته است؛ چنان که در ایران اصلاً او را نمی‌شناخته‌اند.

آیا اگر اخلاف فارابی و ابن سینا در ایران و در شرق عالم اسلام این رشد و کتاب *تهافت‌الکلام* را می‌شناختند و می‌خواندند، لطیفات فرضی غزالی به فلسفه اسلامی تدارک می‌شد؟ از آنجا که این رشد در *تهافت‌الکلام* غزالی از فارابی و ابن سینا دفاع نکرده است، موجه آن است که بگوئیم اگر نظر این رشد در عالم اسلام پذیرفته می‌شد، شاید مسیر فلسفه اسلامی تغییر می‌کرد، ولی تأمل در باب این فرض اگر عبث نباشد نوعی تفکر فکری است. این رشد در عالم اسلام تأثیر فکری چندان نداشت؛ یعنی اندیشه‌او در عالم اسلام جایی مهم پیدا نکرد. البته اگر آراء او مقبول می‌افتاد مسلماً مسیر تاریخ مابعدالطبیعی تغییر می‌کرد. ولی در زمینه تاریخ و گذشته قضایای شرطیه مورد ندارد و به کار نمی‌رود.

این رشد را می‌توان دوباره خواند و آراء او را با فکر امروزی تفسیر کرد و حتی او را مثال عقلانیت در عالم اسلام دانست؛ اما هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که برای گذشتگان هم مثال عقلانیت بوده است. اگر بعضی از صاحب نظران معاصر میان عقل این رشدی و عقل عالم جدید خویشاوندی می‌بینند و فکر می‌کنند که توسل به آراء و اقوال این رشد می‌تواند ضامن ارتباط با گذشته و تعلق به آینده باشد، این تلقی و نظر قابل تأمل است. اما ممکن است صاحب تأملی بگوید که این تلقی، تلقی فلسفی نیست بلکه کوششی است برای حل مسئله پیوند دادن میان سنن و مآثر تاریخی و اوضاع عصر کنونی. مع هذا این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که این رشد در نظر مردمی مثل ارنست رنان بزرگ جلوه کرد و بعد از ارنست رنان کسانی به او توجه کردند و اکنون در مغرب عربی این توجه بیشتر شده است و مسلماً آثار فرهنگی بر این توجه مترتب خواهد شد.

اندیشه غالب و شایع در هیچ‌جای جهان، حتی در کشورهای توسعه نیافته، با به هم آمیختن فلسفه با دین و کلام و عرفان چندان میانه‌ای ندارد و چون این رشد هم با این آمیختگی مخالف بوده است، تاحدی طبیعی است که او را تحسین کنند. اما فلسفه اسلامی بی‌اعتنا به رأی که این رشد پیشنهاد کرده بود، در مسیر خاص خود سیر کرد.

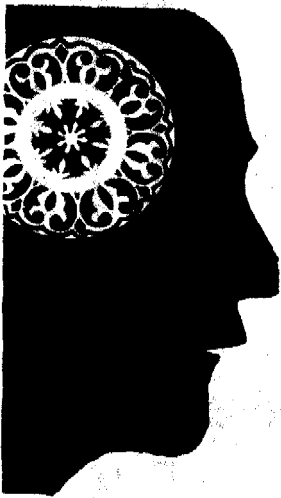
فلسفه اسلامی در صورت اولیه‌اش بیشتر رنگ یونانی داشت و هر چند فارابی سخت کوشید تا فلسفه را عین دین جلوه دهد، کسانی مثل غزالی و فخر رازی، عناصر بیگانه و حتی مخالف با دیانت در فلسفه دیدند ولی آنها نگفتند که ذات فلسفه با دیانت جمع نمی‌شود و به این جهت آنان را با بد نظاد فلسفه خواندند و نه



دشمن آن. غزالی و فخر رازی در یک ایستگاه، سیر به مرحله دیگری از فلسفه در عالم اسلام را ممکن کردند. در این مرحله فلسفه اشراقی پدید آمد و زمینه برای جمع فلسفه با علم کلام و عرفان مهیا شد. این جمع را با التقاط به معنی متداول اشتباه نباید کرد. اگر دوران علم کلام معتزلی از قرون پنجم و ششم یا یان یافت و کلام اشعری نیز فقط دو سه قرن بیشتر عمر کرد و از قرن نهم هجری به این سوی بیشتر آثار عرفانی را فیلسوفان نوشتند، نباید نتیجه گرفت که کلام و عرفان به بن بست رسیده است. عارفان و متکلمان هر چه بوده اند ملتزم به وحی بوده اند. چگونه علم ایشان با فلسفه که از این التزام آزاد است یگانه شده است؟

فلسفه اسلامی در آغاز به تلویح و اشاره و از قرون ششم و هفتم به صراحت اصول اعتقادی دین را تصدیق کرده است. این تصدیق صرفاً به روان شناسی و اعتقادات فیلسوف باز نمی گردد، بلکه تحولی در فلسفه است؛ تحولی که با آن فلسفه در عالم اسلام شأن و جایگاه خاص پیدا کرده و در خانه خود مستقر شده است. می گویند اگر راه این رشد در عالم اسلام گشوده می شد و تاریخ عقل اسلامی در آن راه قرار می گرفت، رنسانسی که در اروپا اتفاق افتاد در عالم اسلام پیش می آمد؛ ولی با اندیشه این رشد هیچ راهی در عالم اسلام گشوده نشد. آیا باید صاحب نظران مسلمان را ملامت کنیم که چرا از او پیروی نکردند یا بگوئیم که او برای گوش های آنان سخن نگفته است؟ آنچه فعلاً می دانیم این است که این رشد اثر مهمی در فلسفه اسلامی بعد از خود نداشت و تأثیری که در اروپا کرد و البته در ظاهر کوچک نبود بیشتر در مخالفت با تفکر قرون وسطایی بود و کمتر شأن و صفت تأسیس داشت. یعنی این رشد گرچه از حیث مخالفت با فلسفه قرون وسطی با متفکران و نویسندگان دوران رنسانس قابل قیاس است، در تفکر و بینش نسبت به وجود و عالم و آدم با آنها حتی قرابت نداشت و به این جهت او نمی توانست مبشر تاریخ جدید غربی باشد. به گمان من کسانی که در این اواخر چنین حسن ظنی نسبت به او اظهار کرده اند مخالفت با قرون وسطی یا اعراض از تفکر قرون وسطایی را با فکر جدید یونانی یکی دانسته اند؛ گویی رنسانس و تجدید تقیض قرون وسطی بوده و صرف نفی قرون وسطی اثبات تجدید را ایجاد می کرده است.

مع هذا اعتنایی که به این رشد می شود دلیل بر اهمیت او است؛ شاید اگر او برای اهل فلسفه قرون هفتم و هشتم مطلب قابل تأملی نداشت، برای معاصران، سخنان خوب داشته باشد. ولی فلسفه اسلامی فارغ از آنچه او تعلیم کرد، سیرش را تا ظهور ملاصدرا ادامه داد و در فلسفه ملاصدرا عرفان و کلام و فلسفه مشاء و حکمت اشراق چنان یگانه شد که صاحبان ذوق عرفانی و کلامی و مشایی و اشراقی مطلوب خود را در آثار این فیلسوف می یابند. در حقیقت فلسفه که از قرن ها پیش به عالم اسلام رو کرده بود، با انحاء دیگر تحقیق و طرق وصول به حقیقت نزدیک شد و ملاصدرا ادعیه فارابی مشعر بر یکی بودن فلسفه و دیانات را تفصیل داد و در اثبات آن کوشید. در اینجا به این بحث نمی پردازم که آیا فلسفه و دین از یک سنخند و اصولاً فلسفه دینی وجود و معنی دارد یا ندارد. قصد من این است که بگوئیم فلسفه اسلامی تقلید فلسفه یونانی نیست و در عالم اسلام، فلسفه جایی برای خود پیدا کرده است. هر چند که بر اثر مطالعات یکی دو دهه اخیر و به خصوص بر اثر تحقیقات استاد سید جلال الدین آشتیانی و هانری گربن مواد و معلومات نسبتاً خوبی در اختیار داریم، اما به دشواری می توانیم در باب فلسفه اسلامی پس از ملاصدرا حکم صادر کنیم. این قضیه بسیار اهمیت دارد که بدانیم فلاسفه پس از ملاصدرا که بیشتر شان صدرایی بوده اند چه آورده اند و غیر صدرائیان چه مخالفتی با ملاصدرا داشته و بر چه مبنایی با او مخالفت کرده اند. اما مهم تر این است که این فلاسفه چه ها نگفته اند.



می دانیم که در همان زمان که ملاصدرا آثار مهم خود را تألیف می کرد، در اروپا فلسفه جدید قوام می یافت. اروپائیان کم و بیش از فلسفه اسلامی اطلاع داشتند. اما فلسفه جدید با گذشت از فلسفه قرون وسطی تأسیس شد (البته دکارت در سفر هم کتاب «جامع علم الهی» توماس اکوئینی را با خود می برد) و فلسفه جدید راه دیگری پیش گرفت. فلاسفه ما به این پیش آمد اعتنا نکردند یعنی تا وقتی که شرق شناسان به مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی نپرداختند، هیچ نسبتی میان فلاسفه جدید و فیلسوفان عالم اسلام نبود. در حقیقت آنان، اینان را قرون وسطایی می دانستند و اینان از فلسفه جدید خبر نداشتند و اگر از آن خبری می شنیدند به آن اعتنا نمی کردند. استادان فلسفه قرن گذشته می گفتند فلسفه اروپا مطلب مهم و قابل تأمل ندارد و بعضی از متأخران شاید نظر داشته اند که فلسفه جدید کار سازگار این جهان است. اصلاً فلسفه جدید از این جهت اهمیت دارد که بنای سیاست و علم و جامعه جدید بر آن استوار شده است. اگر ما می توانستیم به این عالم پشت کنیم و کاری به علم و سیاست و اقتصاد و مناسبات و معاملات عالم متجدد نداشته باشیم، می توانستیم فلسفه جدید را ناچیز بشماریم. اگر بگویند به فلسفه ربطی ندارد و سیاست غرب به کار ما نمی آید باید این سخن را اثبات کنند.

در زمان ما مقالاتی هست که در آن نسبت میان فلسفه و علم جدید مورد بحث قرار گرفته است، اما این حکم که علم جدید از فلسفه مستقل است، بیشتر صورت شعار و خطابی داشته و به خصوص وقتی به بحث در نسبت میان علم و ایدئولوژی تحویل شده، از صورت یک بحث فلسفی بیرون آمده و بر مشهورات مبتنی شده است. اگر عالم جدید به فلسفه جدید بسته است و ما ناگزیر باید با این عالم سروکار داشته باشیم نه فقط علم، بلکه فلسفه و هنر و فرهنگ آن را نیز باید به خوبی بشناسیم. فلسفه های این سینا و ملاصدرا بسیار مهم است؛ اما فیلسوف عصر، فلسفه اش هر چه باشد و هر فلسفه ای را بپسندد، باید به پرسش های عصر پاسخ بدهد و بیشتر این پرسش های ما از غرب می آید یا در نسبت با غرب مطرح می شود. ما می توانیم از موضع ملاصدرا به مسائل عصر بیندیشیم و پاسخ بدهیم ولی برای اینکه مسائل را درست طرح کنیم باید علم و درک کافی از عالمی که در آن به سر می بریم یا با آن سروکار داریم، و درست بگویم در آن محاطیم، داشته باشیم.

فلسفه یک علم تخصصی نیست؛ در فلسفه در می یابیم و متذکر می شویم که کسی هستیم و در کجا قرار داریم و چه می توانیم بکنیم و راهمان به کجا می رود. ممکن است کسی هم خود را مصروف در فهم و درک فلسفه یک یا چند فیلسوف کند و آثار آموزشی مهمی پدید آورد؛ اما با تفکر فلسفی بیگانه باشد. فیلسوف گرچه باید آراء فلسفی را بداند کارش تکرار آن آراء نیست؛ بلکه با رجوع به آن آراء به مسائل پاسخ می دهد. دانشجویان فلسفه ما بدون آشنایی کافی با فلسفه اسلامی و مآثر تاریخی خود به عالم تفکر غربی هم وارد نمی شوند، اما برای ورود در این عالم شرط اول آن است که اقوال فلاسفه جدید را با میزان طاهر قواعد فلسفه اسلامی سنجم و آنها را هنوز نیاموخته و نفهمیده رد و اثبات نکنیم؛ زیرا اختلاف فلسفه اسلامی و فلسفه جدید صرف اختلاف در نتایج نیست بلکه به اختلاف در مبادی باز می گردد. برای ما مهم این است که در مبادی فلسفه جدید تحقیق کنیم و در این صورت است که آثار و نتایج پدید آمده از تاریخ غربی را بهتر درک می کنیم.

